

## Nos rendez-vous

### Noisy-le-Grand

19 novembre, 19h30

*Etre et/ou devoir être ?*

### Champs sur Marne

18 novembre, 20 h

*Liberté individuelle : réalités ou illusions ?*

### Chelles

23 novembre à 20 h

*Y a-t-il des questions auxquelles aucune science ne peut répondre ?*

### Noisy-le-Grand

Samedi novembre 14 h 30

**Conférence-débat : Darwin n'est pas celui qu'on croit**

**P. Tort**

Salle Jean Moulin  
Noisy-le-Grand

### Atelier philo

**Croissance ou décroissance ?**

Samedi 15 octobre  
à 9 h 30

Salle Jean Moulin 13  
rue Emile Cossonneau  
Noisy-le-Grand

Edito.....	1
<b>Contribution</b> : Etre et/ou devoir être ? .....	2
Bibliographie .....	4
<b>Contribution</b> : Liberté individuelle : réalités et/ou illusions ?.....	4
<b>Contribution</b> :: Y a-t-il des questions auxquelles la science ne peut répondre ?.....	6
<b>Compte rendu</b> : Notre société est-elle une société du spectacle ?.....	8

## Editorial

*Entrée libre*

### Conférence- débat

## DARWIN N'EST PAS CELUI QU'ON CROIT

**Patrick TORT**

Directeur de l'Institut Darwin International

le 5 novembre à 14 h 30, salle Jean Moulin, 13 av. Emile Cossonneau  
Noisy-le-Grand

*Entrée libre*

### *L'Université Citoyenne et populaire de Seine-Saint-Denis*

L'atelier philo de l'UCP (voir programme ci-contre et ci-après) se réunit et débat notamment de sujets liés à la question : **La condition de l'homme au XXI<sup>e</sup> siècle** Venez y participer

Amicalement.

Le Président

*Notez les débats des prochains mois :*

### Noisy-le-Grand - Maison pour tous Marcel Bou

8 rue du Docteur Sureau -. Le samedi à 19h30 précises :

**15 octobre : La croissance conduit-elle nécessairement à une société meilleure ?**

**19 novembre : Etre et devoir être ?**

### Champs-sur-Marne - Centre Social et Culturel Georges Brassens

Place du Bois de Grâce -. Le vendredi à 20h précises

**14 octobre : De quoi suis-je responsable ?**

**18 novembre : Liberté individuelle : réalités ou illusions ?**

**Chelles** - en collaboration avec **Récipro'savoirs** -3 rue de l'ilette (sur la terrasse), le mercredi à 20 h précises

**26 octobre : Où commence la solitude ?**

**23 novembre : Y a-t-il des questions auxquelles aucune science ne peut répondre ?**

Atelier de philosophie de Noisy-le-Grand

Depuis quatre ans un **Atelier de philosophie** fonctionne à Noisy-le-Grand dans le cadre de l'UCP 93.  
Thème actuel :

**La condition de l'homme au XXI<sup>e</sup> siècle**

Chaque 3<sup>e</sup> samedi du mois, le matin, de 9 h 30 à 12 h, *salle Jean Moulin*, 13 rue Emile Cossonneau, les participants décident des sujets et discutent à partir de textes de différents auteurs sur les aspects de ce thème : ils proposent des points de vue contradictoires.

En ce moment, la discussion porte sur un sujet d'actualité : **Croissance ou décroissance ?**

L'entrée est libre : aucune condition de diplôme, d'âge, etc. n'est exigée. Chacun peut y prendre part.

Venez prendre part à ces discussions qui se poursuivront toute la saison. Prochaines séances : le samedi 15 octobre, puis le samedi 19 novembre.

L'**Université Citoyenne et Populaire** doit être au service des besoins de chacun.

---

Contribution au prochain débat

Noisy-le-Grand, débat du 19 novembre 2011

**Etre et/ou devoir être ?**

En quel sens prendre cette question ? S'agit-il d'une question morale (ce que celle-ci exige s'opposant à nos comportements réels, le devoir être s'opposant à l'être) – ou bien d'une question sur ce qui est le sens du réel : l'être faisant référence au présent, le devoir à un développement qui différera, s'opposera à lui, un futur hypothétique ou inéluctable ? Dans certaines langues, il n'existe pas de forme « futur » pour les verbes. Pour exprimer l'action future, on utilise soit le verbe « devoir », soit le verbe « vouloir » comme un auxiliaire. Au présent, on dira, par exemple : « je mange » ; pour indiquer le futur « je mangerai », on dira « je dois manger » ou « je veux manger ».

En ce sens, le devoir être se rapporte au futur : l'être est, le devoir être n'est pas encore.

La question qui se pose est la suivante : dire que telle chose « doive » être implique-t-il qu'elle arrivera nécessairement ? Ou bien faut-il d'abord supposer remplies les conditions de sa réalisation ? S'agissant de la pluie, certaines conditions étant réunies, je peux dire : il doit pleuvoir demain.

C'est la notion de nécessité qui est ici en cause. La prédictibilité d'un phénomène dépend de la connaissance de ses conditions de survenance. Toute contingence semble exclue.

Mais dans ce cas, tout semble se passer comme si tout étant ainsi précisément prédéterminé, rien de nouveau ne pourrait apparaître. Le nouveau, c'est ce qui ne peut être prévu, l'inédit, le non déterminé à l'avance, mais qui vient cependant à l'existence.

Sous un autre angle, déjà les Grecs avaient montré la difficulté d'une telle conception du déterminisme, connue sous le nom d'aporie de Diodore de Kronos. Certains possibles ne se réalisent pas. Pourquoi ? Si toutes les conditions nécessaires n'étaient pas réunies, ces « possibles » ne l'étaient tout simplement pas, et donc ils ne devaient pas être. Si toutes l'étaient, comment expliquer leur non réalisation ? Inversement, pour qu'un hasard se produise, il faut que les conditions en soient présentes : la notion de hasard s'évanouit.

Ce premier sens de « devoir être » laisse ouverte une autre interprétation : un sens moral, bien apparent dans cette affirmation « bateau » de l'enseignement secondaire qui compare les tragédies de Corneille et de Racine, et qui a été répétée à des générations de lycéens : Racine décrirait les hommes tels qu'ils sont, Corneille tels qu'ils doivent être.

Pour tenter d'explorer la question posée, nous proposons de prendre un point de départ inhabituel : une mise en relation des philosophies d'Aristippe et de Kant.

Aristippe était un philosophe grec du IV<sup>e</sup> siècle, fondateur d'une école dite « Cyrénaïque » : une philosophie hédoniste qui, en très gros, prônait le plaisir comme but de la vie – le plaisir étant entendu non pas au sens simpliste de plaisir des sens, mais au sens de tout ce qui procure à l'individu une vie

personnelle heureuse.

A la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, Kant promeut une morale rigoriste : nous avons des devoirs, et l'accomplissement de ces devoirs se fait uniquement par respect de la morale, non pour une satisfaction, une récompense quelle qu'elle soit. Cette dernière est même contraire à la morale, puisque nous ferions notre devoir non pas pour lui-même, mais pour obtenir cette récompense.

Nous pouvons comparer ces deux enseignements pour une raison objective, ils ont un point commun : tous deux prennent pour point de départ de leur raisonnement sur les rapports sociaux l'individu séparé, et son intérêt privé est prioritaire. C'est la position idéologique de l'individualisme : la société n'est qu'un agrégat d'individus. On a même dit : aussi peu structuré qu'un sac de pommes de terre : aucune d'elles n'a de relations avec les autres, elles sont simplement côte-à-côte.

L'individualisme d'Aristippe le conduit à ne s'intéresser qu'à lui-même, et à refuser tout ce qu'il considère comme les tracas d'une activité sociale ou politique. Aristippe a effectivement appliqué ses principes : il a voyagé de cité en cité pour en éviter les troubles, il ne s'est jamais engagé dans aucun mouvement politique. Il ne voulait pas être citoyen.

Kant, lui, a applaudi à la Révolution française, mais, dans sa lointaine Prusse orientale, il ne pouvait qu'en rester spectateur. Et il a écrit des textes politiques où, par exemple, il proposait un traité de paix perpétuelle.

A. de Tocqueville définit l'individualisme comme :

« un sentiment réfléchi et paisible qui dispose chaque citoyen à s'isoler de la masse de ses semblables et à se retirer à l'écart avec sa famille ; de telle sorte que, après s'être ainsi créé une petite société à son usage, il abandonne volontiers la grande société à elle-même »

(Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, 1840, t. II, 2, 2)

Le développement logique s'en trouve chez Aristippe, comme le résume R. Muller :

« Cette volonté d'indépendance [celle d'Aristippe] trouve une illustration frappante dans un dialogue rapporté par Xénophon, où le Cyrénaïque tient tête à Socrate au nom de l'*eleutheria* [liberté], mais retournée contre sa signification politique courante : refusant à la fois de commander et d'obéir, il adopte, dit-il, un parti moyen, celui de la liberté, qui consiste à se tenir à l'écart des affaires publiques et à se replier sur la sphère privée. La liberté selon Aristippe se caractérise donc elle aussi de façon défensive et négative, puisqu'elle consiste à ne pas être dominé ou commandé par qui que ce soit. »

(R. Muller, *La liberté socratique*, in Romeyer, Gourinat, *Socrate et les socratiques*, p. 325)

Un premier enseignement de cette comparaison : elle nous pousse à approfondir le sens et l'impasse de l'individualisme, la confusion qu'il fait entre liberté et auto-enfermement dans un cocon privé – comme si un tel cocon pouvait exister, question prudemment omise par Aristippe et, pour une grande part, par Tocqueville. Il explique ou correspond à un recul de la démocratie : on délègue à une « classe politique », des professionnels, toute la gestion de l'Etat et surtout toutes les décisions politiques et économiques, comme actuellement le sauvetage des banques engluées dans leurs prêts. Le citoyen n'en est que spectateur d'abord, ou plutôt il semble n'en être que spectateur, parce qu'il paie les frais ensuite. Devons-nous nous étonner des dérives qui en résultent ?

Un deuxième enseignement, moins immédiatement visible : le devoir nous montre l'action que nous impose la morale, mais l'être, en fait, n'est pas un objet inerte, statique, il est lui aussi activité, impliqué dans de nombreux et différents processus dynamiques. Dans le cas d'un être conscient, il s'agit chaque fois du choix d'un agir, d'un mode d'existence. Le réel, l'Être, n'est pas chose statique. L'Être peut se définir comme un ensemble de processus relationnels entrelacés, un complexe de processus.

Vivre est agir, et l'agir se fait sur quelque chose avec effet en retour. Et, c'est là le point à souligner, puisqu'il s'agit d'une interaction, l'agir modifie celui qui agit. Manger fait disparaître l'objet mangé, et en même temps me change moi-même. Fabriquer quelque chose a toujours des conséquences sur moi : en termes de fatigue, d'acquisition d'expérience, de changement dans ma situation, dans mes rapports à autrui et aux choses, etc.

Tout ceci peut être dit autrement : tout le réel est évolution, toute science est histoire.

Nous pouvons sur cette base reconsidérer la question de la morale.

Il est toujours utile de rappeler l'hypothèse de Darwin (*La filiation de l'homme*) : la sélection naturelle a développé chez certaines espèces des instincts sociaux, et, dans l'espèce humaine, sur cette base, un « sentiment de sympathie » chez les individus pour les membres de son groupe. Ce sentiment est le

fondement de la solidarité du groupe, donc des sentiments moraux qui le consolident et lui permettent de grandir. Peu à peu, ce sentiment tend à couvrir des communautés humaines de plus en plus grandes... Bien évidemment, cette évolution est extrêmement lente.

La morale n'est plus vue comme un ensemble de règles dictées de l'extérieur de l'humanité, d'origine inexplicable ou bien nécessitant le recours à une divinité. Elle est une création de la société des hommes, ce qui explique son évolution au cours de l'histoire, ses contradictions, ses difficultés.

Le développement de la conscience individuelle, de l'autonomie de l'individu est vu comme un progrès historique, une conquête des siècles qui ont suivi la Renaissance. Certes. Mais aussi cette histoire a ses côtés très négatifs, le développement de l'égoïsme privé en est un manifeste aux yeux de tous, et en prendre conscience, prendre conscience des contradictions historiques de ce développement est l'une des principales conditions qui permettront d'ouvrir l'avenir à un monde commun. Etre et devoir ne sont ni nécessairement contradictoires, ni même simplement opposés. Ils ne le sont que pour autant que la compréhension de la nature de leur opposition actuelle nous échappe.

---

Contribution au prochain débat

Champs-sur-Marne, débat du 4 novembre 2011

### Liberté individuelle : réalité et/ou illusions ?

Parler de liberté individuelle est *a priori* problématique : la notion de liberté ne semble présenter de sens que dans le cadre de telle ou telle société. Prétendre que liberté signifie indépendance par rapport à la société, quelle qu'en soit la forme, c'est supposer que l'individu puisse vivre totalement indépendant, comme telle ou telle espèce animale (même pas toutes). C'est la faiblesse congénitale sinon de toute idéologie anarchiste, du moins de toute idéologie libertaire. Que nous le voulions ou non, nous dépendons des autres comme les autres dépendent de nous. C'est le concept de liberté qui doit donc être discuté. C'est en effet un concept difficile à définir :

« La liberté est un concept à deux faces quel que soit le champ dans lequel on le pense. D'un côté, il existe une liberté objective, déterminée négativement parce que le meilleur moyen d'en rendre compte est de l'opposer à la contrainte [...]

De l'autre, il existe une liberté subjective, qui est le mode immédiat par lequel la conscience se rapporte à ses actions [...] Mais l'immédiateté peut être une aliénation et le sentiment de liberté peut n'être qu'une fausse impression »

(S. Baun, « Liberté », *Grand dictionnaire de philosophie*, p. 612-613)

Ce texte contemporain reproduit un point de vue traditionnel en philosophie. On le trouve déjà mentionné comme tel début XIX<sup>e</sup> siècle par Marx (Marx, *L'idéologie allemande*, p. 331-332), et il reflète l'impasse décrite par Kant sous le nom d'antinomie, une des antinomies de la raison pure : ou bien tout est rationnellement déterminé, et la liberté n'existe pas ; ou bien la liberté de l'homme consiste à décider et à agir sans être

déterminé par quoi que ce soit d'extérieur à lui – et dans ce cas il existe dans le monde des événements non déterminés.

La position de Kant est intenable. Déjà Spinoza, avant lui, avait remarqué :

« L'expérience et la raison sont d'accord pour établir que les hommes ne se croient libres qu'à cause qu'ils ont conscience de leurs actions et non pas des causes qui les déterminent »

(Spinoza, *Ethique*, III, 109, Pléiade, p. 568 sq.)

A. Comte-Sponville montre à son tour qu'affirmer que la volonté serait libre de toute détermination, qu'elle serait donc une forme de libre arbitre, comporte une contradiction interne : « La liberté d'action, [...] chacun peut [la] constater – mais [...] la liberté de la volonté (le libre arbitre) [...] est hors preuves, et, (puisque'on ne pourrait pas l'expérimenter qu'à la condition de vouloir le contraire de ce qu'on veut) hors expérience [...] »

(Comte-Sponville, *Petit traité des grandes vertus*, p. 165)

C'est donc seulement à la liberté objective que nous pouvons avoir affaire. De quoi s'agit-il en fait sous ce nom ? Ce n'est nullement par hasard que l'on parle le plus souvent de libertés au pluriel dès qu'on cherche à préciser les choses :

« Les libertés fondamentales assises sur les droits partagés qui constituent l'individu abstrait ont été transformées en des libertés individuelles ; ces libertés de la personne permettent à chacun de se développer concrètement selon ses capacités propres »

(C. Calame, *L'individu en régime néolibéral et les droits de la personne*, dans Attac, *Le capitalisme contre les individus*, p. 27)

Deux points dans cette approche. Le premier, qui paraît refléter l'état réel des choses : la liberté de

l'individu prend la forme d'un certain nombre de droits. L'exemple qui vient immédiatement à l'esprit est celui des différentes *Déclarations* des droits. Autre chose est leur effectuation. Le second point : l'affirmation que ces droits visent à permettre le libre développement de l'individu. Une affirmation trop rapide, parce que l'application concrète de ces droits peut les contredire. Par exemple, la loi Le Chapelier d'avril 1791, qui interdisait les « coalitions » d'intérêts (aujourd'hui : les syndicats) au nom de la défense de la liberté individuelle. Ou les lois sécuritaires adoptées ces dernières années dans la quasi-totalité des pays démocratiques qui conduisent à fichier tout le monde, à réduire la liberté de circulation et à surveiller, parfois censurer, les communications postales ou internet – mais pas la circulation des capitaux.

Une remarque encore qui souligne la difficulté de la question : celle du droit de résistance, un droit qui s'oppose aux abus éventuels du pouvoir. Il existe en Allemagne, il a existé dans certaines constitutions françaises. Ce droit proclame que les citoyens peuvent s'opposer par tous les moyens à des décisions illégales ou contraires aux droits de l'homme des autorités. La difficulté est patente : qui a le pouvoir de décider qu'il en est bien ainsi dans tel ou tel cas concret ? Si c'est une cour constitutionnelle par exemple, elle n'est que l'un des organes du pouvoir qui la nomme, et ne peut s'opposer à lui que sur des questions relativement secondaires, pas sur le fond : aucune, dans aucun pays, n'a imposé l'annulation d'une loi sécuritaire au nom des droits de l'homme, elles ont tout au plus demandé quelques amodiations. Si c'est un groupe quelconque de citoyens, qu'est-ce qui fonde la validité de leur jugement ?

Ce rapide tour d'horizon conduit à demander un approfondissement du concept de liberté. De l'empirisme, tentons de passer à une réflexion philosophique.

Peut-être Descartes propose-t-il un point de départ :

« Si quelqu'un se résout à rechercher sérieusement la vérité des choses, [...il le fera] pour que dans chacune des occasions de la vie l'entendement indique à la volonté quel parti choisir »

(Descartes, *Règles utiles et claires pour la direction de l'esprit dans la recherche de la vérité*)

Remarque : cette œuvre n'a jamais été publiée du vivant de Descartes.

L'idée semble ici être la suivante : l'action entreprise doit correspondre à « la vérité des

choses ». La décision doit donc être compétente, rationnelle – et donc, du point de vue qui nous intéresse dans cette discussion, notre liberté semble consister à savoir déterminer ce qui est rationnel : notre intérêt nous y conduit.

Est-ce une surinterprétation que d'introduire la liberté là où, apparemment, Descartes ne l'évoque pas ?

Ce n'est pas certain : Descartes savait pourquoi il ne publiait pas cet ouvrage.

Quoi qu'il en soit, il ouvrait ainsi une voie. Hegel dira :

« la liberté n'est libre qu'en tant que pensante »

(Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, t. VII, p.1747-1749)

Ou, dit autrement :

[...] « La nécessité n'est aveugle que dans la mesure où elle n'est pas comprise »

(Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques*, § 147, additif 294)

formule reprise par Engels dans l'*Anti Dühring* :

« La liberté n'est pas dans une indépendance rêvée à l'égard des lois de la nature, mais dans la connaissance de ces lois et dans la possibilité donnée par là même de les mettre en œuvre méthodiquement pour des fins déterminées. Cela est vrai aussi bien des lois de la nature extérieure que de celles qui régissent l'existence physique et psychique de l'homme lui-même – deux classes de lois que nous pouvons séparer tout au plus dans la représentation, mais non dans la réalité. La liberté de la volonté ne signifie donc pas autre chose que la faculté de décider en connaissance de cause. Donc, plus le jugement d'un homme est libre sur une question déterminée, plus grande est la *nécessité* qui détermine la teneur de ce jugement ; tandis que l'incertitude reposant sur l'ignorance, qui choisit en apparence arbitrairement entre de nombreuses possibilités de décision diverses et contradictoires, ne manifeste précisément par là que sa non-liberté, sa soumission à l'objet qu'elle devrait justement se soumettre. La liberté consiste par conséquent dans l'empire sur nous-mêmes et sur la nature extérieure, fondé sur la connaissance des lois naturelles ; ainsi, elle est nécessairement un produit du développement historique. Les premiers hommes qui se séparèrent du règne animal étaient, en tout point essentiel, aussi peu libres que les animaux eux-mêmes ; mais tout progrès de la civilisation était un pas vers la liberté. »

(F. Engels, *Anti Dühring*, p. 143)

Engels voulait écrire un ouvrage de vulgarisation. Marx propose une approche plus approfondie du concept :

« La richesse véritable de la société et la possibilité d'un élargissement ininterrompu de son procès de

reproduction ne dépendent donc pas de la durée du travail, mais de sa productivité et des conditions plus ou moins perfectionnées dans lesquelles il s'accomplit. En fait, le royaume de la liberté commence seulement là où l'on cesse de travailler par nécessité et opportunité imposée de l'extérieur ; il se situe donc, par nature, au-delà de la sphère de production matérielle proprement dite. [...]

Avec son développement [celui de la société] s'étend également le domaine de la nécessité naturelle, parce que les besoins augmentent ; mais en même temps s'élargissent les forces productives pour leur satisfaction. En ce domaine, la seule liberté possible est que l'homme social, les producteurs associés règlent rationnellement leurs échanges avec la nature, qu'ils la contrôlent ensemble au lieu d'être dominés par sa puissance aveugle et qu'ils accomplissent ces échanges en dépensant le minimum de forces dans les conditions les plus dignes, les plus conformes à la nature humaine. Mais cette activité constituera toujours le royaume de la nécessité. C'est au-delà que commence le développement des forces humaines comme fin en soi, le véritable royaume de la liberté qui ne peut s'épanouir qu'en se fondant sur l'autre royaume, sur l'autre base, celle de la nécessité. La condition

essentielle de cet épanouissement est la réduction de la journée de travail. »

(Marx, *Le capital*, t. III, p. 198-199)

Deux observations. La première : la liberté ne s'oppose pas au déterminisme, contrairement à la vulgate philosophique, mais à la nécessité. L'idée de nécessité comprise est validée. Mais l'est-elle sans réserve ?

La deuxième apporte une réponse : la liberté serait construite comme un ensemble, quelque chose qui chevaucherait deux niveaux du rapport humain au réel ou deux aspects du réel. Le premier, c'est le rapport à la nature, rapport nécessaire puisque sans lui l'homme cesse d'exister. Ici, la liberté est bien la nécessité comprise. Le second est tout différent, et ne peut s'établir et se développer que sur la base du précédent : il s'agit du libre développement des capacités humaines dont parlait C. Calame par exemple.

Ici, la possibilité d'une liberté individuelle devient réelle – puisque assurée sur le fondement d'une maîtrise collective de la nécessité.

---

## Bibliographie

[Rubrique suspendue]

---

Contribution au prochain débat

Chelles, 23 novembre 2011

### Y a-t-il des questions auxquelles aucune science ne peut répondre ?

Nous avons à examiner les deux termes de la question posée : le sens et la nature des « questions » auxquelles il serait ou non impossible de répondre scientifiquement, et la signification du syntagme « aucune science ».

Supposons une question dénuée de sens. Par exemple : « pourquoi Montesquieu n'est-il pas né au XX<sup>e</sup> siècle ? » Devons-nous imputer à la science, ou à telle ou telle science, une incapacité de répondre « scientifiquement » à cette question ? L'exemple montre qu'il faut d'abord s'interroger sur les questions elles-mêmes. Ce qui suppose que pour les poser, il faut disposer de certaines connaissances, et d'une certaine capacité de raisonnement.

Une question dotée de sens dans un contexte déterminé, n'en possède aucun dans un autre contexte. C'est une observation qui dépasse le seul cadre de la recherche scientifique. Soit, par exemple, un crime perpétré dans la ville de N., telle date, telle heure. Le détective interroge un possible suspect : « où étiez-vous à ce moment-là ? » Le suspect pourra répondre qu'il a un alibi vérifiable – ou qu'il en est dépourvu. Dans les deux cas, la question a un sens. Par contre, si le détective pose la question suivante : « n'avez-vous jamais et nulle part commis de crime ? », l'individu interrogé pourra nier, mais ne pourra pas en faire la preuve. Il peut faire la démonstration de son innocence sur tel ou tel crime déterminé, mais personne ne le peut pour la totalité de ceux commis.

Dit autrement : si j'affirme l'existence de quelque chose, à moi d'en apporter la preuve, non à mes interlocuteurs d'apporter la preuve de son inexistence. Tous les cygnes sont blancs, peut-être un jour trouvera-t-on un cygne bleu, et nul ne peut aujourd'hui prouver le contraire, certes, mais ceux qui disent la chose possible doivent le démontrer.

Ces exemples ne sont pas arbitraires.

Ainsi, une question souvent posée à la science par ceux qui affirment l'existence de Dieu : la science peut-elle prouver le contraire ? Ce n'est pas à la science de montrer qu'il n'existe pas, elle ne peut que montrer qu'aucune preuve de son existence n'existe. C'est à ceux qui affirment cette existence d'en apporter la preuve. C'est ce qui a conduit un croyant comme Kant, qui a montré qu'il n'existait aucune preuve de l'existence de Dieu, à conclure que celle-ci ne pouvait être qu'un article de foi, non une connaissance.

On se souvient de la condamnation de Galilée par l'église : le savant avait affirmé que la terre se meut, et tourne autour du soleil, et non l'inverse. Le cardinal Bellarmine, chargé de le convaincre de renoncer à sa théorie, lui avait offert une sorte de porte de sortie : s'il acceptait de dire que sa théorie n'avait de valeur que comme moyen mathématique plus simple de représentation des mouvements des astres, mais qu'elle ne correspondait pas à la réalité effective, il ne serait pas condamné. C'était poser des limites à la science. Galilée a refusé.

La question dit « aucune science » : ce qui implique ou qu'il en existe plusieurs, ou que la science est constituée de différentes disciplines, sciences humaines, sciences de la nature, physique, chimie, etc. Si la science se définit à peu près comme un mode de connaissance rationnel fondé sur l'observation des phénomènes naturels et sur la vérification de ses hypothèses par l'expérimentation, on ne voit pas qu'il puisse exister plusieurs sciences, sauf par abus des mots. Par contre, la même attitude conduit à en distinguer en effet les différentes disciplines.

La formulation de la question comporterait-elle alors en elle-même une partie de la réponse ? Les générations précédentes, en effet, demandaient : y a-t-il des questions auxquelles la science ne peut répondre ?

S'il s'agit de *la* science (au singulier), c'est supposer des limites au savoir humain – ou du moins au savoir rationnel, et laisser la porte ouverte à l'irrationalisme, ou à toute espèce de croyances et de superstitions. Les savoirs pratiques, non reconnus par la science, n'en sont pas des limites au sens où par principe elle ne pourrait pas les reconnaître. Ils en représentent quelques-unes des lacunes temporaires, conjoncturelles, sociales, qui peuvent être dépassées et qui le sont peu à peu effectivement. Tout le développement historique des sciences a été marqué par l'extension de ses domaines à des champs qui semblaient devoir leur échapper. L'étendue des connaissances mathématiques du moine Gerbert, acquises auprès des Arabes et devenu pape sous le nom de Sylvestre II, était telle que ses contemporains le croyaient avoir conclu un pacte avec le diable.

Une question concrète et correctement posée finit toujours par recevoir une réponse. Ce qui suggère que la science ou les sciences ne connaissent pas de limites. Le danger d'en définir de concrètes est là : encore au milieu du XIX<sup>e</sup> siècle, Auguste Comte, sans doute le plus grand philosophe français de son temps et en même temps très informé sur la science d'alors, affirmait qu'il était hors des possibilités de l'homme de connaître la composition des étoiles. Ce qui aujourd'hui fait simplement sourire, si l'on pense à la question des limites de la science, ou, d'un autre côté, pousse à en admirer les conquêtes face aux limites de la philosophie positiviste dominante.

S'interroger sur les possibilités des sciences (au pluriel) est de portée moindre. On semble se demander si telle ou telle question précise, concrète, est par sa nature au-delà de toute enquête scientifique, ou, du moins, de toute possibilité de succès d'une telle enquête.

Au début du XX<sup>e</sup> siècle, un très grand mathématicien, David Hilbert, avait dressé une liste de 23 problèmes mathématiques que le siècle devait affronter. En l'an 2000, la plupart étaient résolus (il en reste 2). Une nouvelle liste de 7 problèmes a été établie en 2000, pour ce 3<sup>e</sup> millénaire ((K. Devlin, *Les énigmes mathématiques du 3<sup>e</sup> millénaire*).

Dans un domaine tout différent, la médecine, la recherche sur une maladie comme le cancer progresse dans la mesure où l'on définit chaque fois de façon plus précise la nature réelle du mal à combattre. On sait maintenant que sous ce terme et avec des symptômes apparents semblables se manifestent des phénomènes d'origines différentes, avec des causes variées. Ce qui signifie qu'on pose de façon de plus en plus précise la question : à quel mal avons-nous affaire, quelle en est la cause ou les causes ?

Peut-on interpréter la faillite des économistes incapables de prédire la crise actuelle – et de proposer les

moyens d'en sortir - comme une preuve des limites de leur science ?

En un sens oui, et c'est une affirmation en contradiction apparente avec ce qui a été dit plus haut.

En un autre sens, non : c'est une nouvelle preuve de ce que les théories économiques actuellement enseignées sont contredites par la réalité, autrement dit : elles ne sont pas scientifiques.

Il en est résulté un manifeste, celui des « économistes atterrés », appartenant à différentes écoles de pensée, qui dénoncent cet enseignement et la pensée unique, celle de l'idéologie dominante, le « libéralisme », c'est-à-dire en fait la défense des intérêts du capitalisme qu'elle promeut aux dépens de la recherche scientifique indépendante. L'enseignement de la théorie économique de Marx est interdit de fait dans les écoles et établissements supérieurs de nos pays libres.

Pourquoi ? C'est une question que nos médias ne veulent pas poser ni à laquelle nos journalistes ne pourraient, si on pouvait la leur poser, donner de réponse – mais chacun peut la deviner.

En biologie, de façon analogue, on a, pendant un demi-siècle, proclamé que les gènes étaient responsables de tout le développement de l'individu – jusqu'enfin, depuis environ quatre ou cinq ans, reconnaître que leur rôle est bien plus limité. Mais les crédits de recherche demeurent pour une grande part orientés par cette politique. Certains sont allés très loin pour tenter de défendre cette théorie. Tout récemment, une des plus prestigieuses universités américaines, la *Duke University*, a dû reconnaître que les résultats publiés par l'un de ses chercheurs en matière de génétique étaient délibérément faussés.

On peut se demander si les limites de la science ou des sciences ne sont pas celles que lui imposent les idéologies en place, ou les intérêts de ceux qui les promeuvent ?

---

Compte rendu - débat du 17 septembre 2011

Noisy-le-Grand, MPT Marcel Bou

### Notre société est-elle une société du spectacle ?

Est-ce une question philosophique ? L'expression est galvaudée et dans le sens commun plutôt péjorative. Alors que le spectacle en lui-même, dans notre société, est clairement du domaine positif. Quelle est donc cette question ?

Cela n'a rien à voir avec un constat à déplorer. C'est plutôt la mise en question du concept philosophique de « société-du-spectacle » qui est en jeu. Il importe donc de comprendre ce concept. Il a été introduit par Guy Debord, dans les années '60, dans un livre éponyme. Il qualifie ainsi, schématiquement, une société dont le spectacle est la caractérisation essentielle, voire unique. Par exemple, dans un tel monde, la critique de la société est reprise pour servir la défense du système spectaculaire. Ainsi, dans notre société d'aujourd'hui, on voit dans une publicité d'une grande radio vantant un imitateur irrévérencieux l'expression « vous préférerez l'imitation à l'original. Et donc on pourrait dire, à tout le moins, que notre société revêt quelques oripeaux de la société-du-spectacle... mais est-ce son unique détermination ? Telle est la question

Dans la discussion, on assure que dans le monde, dans notre monde, chacun joue un rôle ; le monde est un théâtre. En quelque sorte, le monde est

dans le spectacle. Être ou paraître ? « L'habit ne fait pas le moine » dit la sagesse populaire, mais est-ce que ça répond à notre question ? Pas tout-à-fait.

Autre point de vue : Le spectacle est un instrument pour montrer quelque chose, et donc aussi pour en cacher d'autres. Donc, tout de suite la vigilance... est-ce que les acteurs, politiques en particulier, n'organisent pas le spectacle, pour ne pas avoir à répondre sur les sujets gênants ? Là aussi, les exemples abondent, depuis l'antiquité (*Panem et circenses* – du pain et des jeux du cirque...), et surtout dans les opinions sur la démocratie récente.

Inversement, il peut aussi permettre de dévoiler quelque chose, et donc jouer un rôle pédagogique, ou positif. Mais le recours à l'émotion est évidemment à double tranchant.

D'autre part, le spectacle c'est aussi le court-termisme : le spectacle n'implique pas le suivi. Alors que les débats de société, la politique, au contraire réclament aussi des mesures (au sens d'instruments de mesure), des bilans, quelquefois des retours arrière. C'est exactement la critique aux « effets d'annonce » dont on est souvent dorénavant les témoins.

Mais d'abord, qu'est-ce que le spectacle ? Guy Debord souligne la marchandisation du spectacle, avec une distinction quelquefois floue entre le contenant et le contenu, entre le fond et la forme. On se souvient que Platon veut chasser les poètes de la Cité. Pour bannir l'illusion par rapport à la Vérité.

Mais opposer la forme et le fond entraîne à de graves contresens. La forme joue un rôle : Bourdieu note que le repas bourgeois ou populaire prend une forme qui fait sens. Pascal dit que les magistrats impressionnent. Les enseignants, les orateurs, les leaders le savent : il faut travailler la forme pour avoir une chance de partager le fond.

Encore plus fondamental : si la forme n'existait pas, on ne pourrait même pas parler de la chose en-soi, ni l'éprouver par les sens, elle ne nous toucherait pas. La transparence n'existe pas, sinon dans le mysticisme.

Il est alors délicat de distinguer la présentation et la représentation.

Aujourd'hui, communiquer c'est mettre en scène du spectacle. L'usage de ce mot, omniprésent montre bien une dissimulation : celle de

l'intention qui était encore présente dans la réclame, la publicité ou la propagande. Mais que dire aussi du discours du gouvernement (qui ne parle que de ça : jamais d'erreurs, que des fautes de communication), ou dans les domaines privés des coachs en tout genre. Si notre société est celle de la communication, n'est-elle pas aussi par la même occasion la société-du-spectacle ?

Y a-t-il des lieux, des moments, où la société, notre société se détourne de ces simagrées et aborde un âge adulte, responsable ? la réponse est presque contenue dans la question : la Révolution Française n'est pas une société du spectacle ; et c'est peut-être même une caractéristique des périodes révolutionnaires : se regarder en face, choisir son destin ou sa vérité. Il n'y a pas de séparation entre peuple et état. ; Peut-être en lignée de ce Rousseau disait : présentation plutôt que représentation (parce qu'il croit en la Vérité)

La conclusion paraît donc être, si l'on est optimiste : non ! Notre société n'est pas que du spectacle. Mais cela n'empêche pas de rester vigilant sur les usages, surusages et mésusages du phénomène spectaculaire, en lieu et place de l'action.

---

## Compte rendu du débat de septembre 2011- Champs-sur Marne Centre culturel et social Georges Brassens

[Exceptionnellement pas de débat à Champs en septembre 2011]

Compte rendu du débat du 28/04/2010

Chelles salle 3 rue de l'Illette

---

(Non parvenu)

---